الصورة في خطاب ابن عربي
بين التوالج والتجلي

خالد بلقاسم

١ ، منطلقات منهجية

١ ، ١ ، إذا كانت الكفاية التفسيرية لكل خطاب واصف تتحدد بالمفاهيم التي يتوسل بها وبطريقة بنائه لها، فإن ما يميز بناء ابن عربي لمفاهيمه انفصاله عن المسبقات واحتكامه إلى التجربة الذاتية، فالتجربة عنده، كما عند غيره من الصوفية الذين سبقوه مبدأ تأويلي، على نحو ما لاحظ ذلك بول نويا اليسوعي في رصده للبذور الأولى التي استنبتها الصوفية في نظرية التأويل [1]، بذور بها أرسوا انفصالهم عن الفقهاء وعلماء الكلام والفلاسفة، إن إشراك التجربة في بناء المفهوم يجعل هذا البناء سيرورة مقترنة بالأحوال والمقامات والأذواق، وهكذا فإن قيمة المفهوم عند الصوفية لا تتكشف من حمولته المستنبتة فيه فحسب، وإنما من آلية بنائه، إنها الآلية التي سمحت بالانتقال من المفهوم المجرد إلى المفهوم - التجربة، مما يلزم من يروم مصاحبة بناء ابن عربي للمفاهيم بالتخلي عما يسميه الصوفية بالحد الذاتي لعدم انسجامه مع تأويل له وضعية السفر،

خالد بلقاسم، باحث من المغرب

٢،١، يترتب عما تقدم توزيع خاص لعناصر بناء المفهوم في تآليف الصوفية، إذ يخضع هذا البناء إلى تبديد لافت، تتحكم فيه، من جهة، تجربة رهينة بتجليات متجددة في سيرورة لا منتهية، فيما تتحكم فيه، من جهة أخرى، قصدية لا تتنكر للاإرادي فيها، لتوضيح هذين الموجهين للبناء بالتبديد عند ابن عربي، نشير إلى أن التحكم الأول مشدود إلى تجربة لا تخضع إلى تسلسل أو انتظام عقليين بقدر ما تخضع إلى أحوال متحصلة عن مسعى بلوغ المطلق، الذي يظل مستحيلا، وبمواجهة هذه الاستحالة تتحول التجربة إلى سفر دائم يحصن المفهوم المتحصل عنها من أي تحديد نهائي، التحكم الثاني يتداخل فيه الصريح بالضمني، والقصدي باللاإرادي، ففي مقدمة كتاب الفتوحات المكية، يصرح ابن عربي بأنه تعمد تبديد نظريته(٢)، كي يظل الكتاب مفتوحا على درجات متباينة في التلقي، وتتحقق للقراءة دلالتها الجمعية، غير أن ابن عربي يعود في الكتاب ذاته ليعلن عن حدود إرادته في بنائه، إذ عد ترتيبه وتنظيمه خاضعين للفتح والتنزل، أي لما يتحصل عن التجربة، نافيا قدرته على التدخل الإرادي فيه(٣)، كتاب قائم على الفتح لا تحتفظ فيه القصدية بدلالة بسيطة، وإنما تتسع في منحى إشكالي مشدود إلى علاقة الإلهي بالإنسي كما يحياها الكاتب الصوفي (٤)،

٣،١، حرص ابن عربي على التكتم صونا للأسرار، مما يجعل بناء المفهوم في خطابه مهمة مشتركة بين الكاتب والقارئ، يقوم التكتم، الذي يعول عليه خطاب الشيخ الأكبر، على الإشارة بما هي «تقريب وإبعاد(٥)»، انسجاما مع الضدية التي تنطوي عليها دلالة السر بما هو إظهار وإخفاء (٦)، وبين الإظهار بوصفه تقريبا والإخفاء بوصفه إبعادا تشتغل آلية التأويل عند الشيخ الأكبر (٧)، وهو ما تستعيده القراءة في مسعاها إلى ملء البياضات وافتراض وشائج يظل تشعبها رهينا بكفاية كل قارئ، أي بقدرته على وصل الظاهر بالخفي، وعلاوة على ذلك، فإن السر عند ابن عربي متعدد الأبعاد، فحرصه على صونه واستناده إليه في البناء ينسجم مع آلية أخرى في التأويل لمسها في دلالة أخرى للسر، نقصد الدلالة على التوالج، فالجذر (س، ر، ر،) يدل، مما يدل عليه، على الجماع وعضو الذكورة (٨)،

٤،١، مفهوم الصورة مدخل رئيس إلى تصورات ابن عربي، فقد توسل به في بناء تصوره الأنطولوجي وإرساء نظريته عن المعرفة، كما عول عليه في فهم علاقة الإلهي بالإنسي، لذلك

لم يكن المفهوم في خطاب ابن عربي موضوع تأمل وحسب، وإنما أداة قرائية أيضا، ولعل هذا ما يفسر الحضور اللافت للمفهوم في مؤلفات الشيخ الأكبر، ولا سيما إذا تنبهنا إلى تشغيله له بدوال عديدة، ومن ثم يبدو تطويق قضايا المفهوم عنده في مقال محدود ضربا من الاستسهال، فإذا سلمنا بإمكان إنجاز هذا التطويق، فإنه لا يستقيم إلا بدراسات يسهر عليها فريق متخصص، ووعيا منا بتشعب الموضوع، فإن مسعانا في تأمله لا يتجاوز البحث عن مواقع قرائية تسهم في الاقتراب من اشتغال المفهوم، وسنقتصر في ذلك على آليتين تحكمان هذا الاشتغال هما آلية التوالج وآلية التجلي، قبل ذلك نشير، على نحو عام، إلى الدور الذي تنهض به الصورة في نظرية المعرفة عند الشيخ الأكبر (٩)،

٢، وضعية الصورة في نظرية المعرفة عند ابن عربي

لا تنفصل الكفاية التأويلية التي رسخها ابن عربي، بطريقته الخاصة، لمفهوم الصورة عن رهانه المركزي على الخيال في بناء تصوره الأنطولوجي والمعرفي، فإذا كان توسله بالخيال في تفسير الخلق الإلهي متشعبا على نحو يتجاوز ما هو مرسوم لهذا المقال، فإننا يمكن أن نلمح باختزال شديد للأهمية التي يوليها ابن عربي للخيال في المعرفة،

ميز الشيخ الأكبر، جريا على طريقة صوفية قبله، بين العلم والمعرفة، يتحصل الأول عن النظر الفكري، وبذلك «لا يسلم أبدا من دخول الشبه عليه(١٠)»، وإن كان ابن عربي لا يلتزم بهذا التحديد، ولا سيما عندما يقيد العلم على نحو يمكنه من فصل العلم اللدني عن غير اللدني، لذلك فخطابه الواصف يحتفظ بمصطلح العلم حتى في تأمله للمعرفة، التي يعدها علما متحصلا عن عمل وسلوك مما يجعلها كشفا محققا لا تدخله الشبه(١١)، عندما يتحصل العلم عن الفكر يكون عرضة للخطأ أما عندما يتحصل عن العمل فإنه يصبح بمأمن منه،

يبدو العمل المؤدي إلى المعرفة، في خطاب ابن عربي، كأنه استحقاق للخيال بما هو جمع بين طرفين، وبما هو قوة تمكن من معرفة الشيء في غيره، فهذا العمل يتيح التقرب من الحق، بالمعنى الذي يتأوله ابن عربي من الحديث القدسي الذي يصبح فيه الحق، نتيجة هذا التقرب، جميع قوى المتقرب ؛ يصبح سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به(١٢)، وبذلك يتسنى للعارف أن يدرك الحق بالتجلي، أي بوصفه صورة، النظر الفكري لا يمكن من إدراك

المطلق، ما يمكن من ذلك هو العمل لبلوغ معرفة خيالية تسمح بالانفتاح على العالم وعلى النفس بوصفهما صورة للحق،

إنه التأويل الذي ينجزه الشيخ الأكبر لقوله تعالى «سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق[١٣]»، ولا فرق عند ابن عربي بين العالم والنفس إلا في الحجم [١٤]، ومن ثم فإن معرفة الحق تتم اعتمادا على ذات العارف بعد أن يتحقق هذا العارف من أنه صورة كما يستشف من الحديث النبوي «من عرف نفسه عرف ربه[١٥]» وهو ما يعلق عليه ابن عربي على النحو الآتي : «فجعلك دليلا أي جعل معرفتك بك دليلا على معرفتك به (. . .) فالرسول عليه السلام ما أحالك إلا على نفسك لما علم أنه سيكون الحق قواك فتعلمه به لا بغيره [١٦]»، لا تتحصل المعرفة، إذن، إلا عندما يدرك الصوفي ذاته بوصفها صورة للحق، فتغدو هويته برزخية، فقد سئل الجنيد عن العارف فقال لون الماء لون إنائه، وهو ما علق عليه الشيخ الأكبر بقوله إن العارف «متخلق بأخلاق الله حتى كأنه هو وما هو هو وهو هو [١٧]»، الذي يتقاطع لديه مع حديث قدسي غير ثابت الصحة، جاء فيه «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق فبه عرفوني»، ومع أن الحديث غير ثابت الصحة، فقد عول عليه ابن عربي، لأنه يسمح بالكشف عن خصيصة رئيسة في الصورة، هي رؤية الذات في الغير، دون أن يكون هذا الغير منفصلا عن الذات على نحو ما هو ملمح إليه سابقا،

إن هذه الخصيصة، المحددة لاشتغال الصورة، أساسية في نظرية المعرفة عند ابن عربي، فقد بنى هذه النظرية على سبعة علوم هي العلم بالأسماء الإلهية، والعلم بتجلي الحق في الأشياء، والعلم بخطاب الحق عباده المكلفين بألسنة الشرائع، وعلم الكمال والنقص في الوجود، وعلم الإنسان نفسه من جهة حقائقه، وعلم الخيال، وعلم الأدوية والعلل[١٩]

وهي علوم تحكمها وشائج متشعبة تحتاج إلى دراسة مستقلة، لذلك نكتفي بالإشارة إلى أن ما يصل بينها هو نهوضها على علاقة خيالية، وهي العلاقة التي سنرصدها انطلاقا من التوالج والتجلي لا بوصفهما موضوعين، وإنما بوصفهما آليتين، الانتقال من الموضوع إلى الآلية إبدال لموقع القراءة ورهان على السري في خطاب ابن عربي،

٣، الصورة والتوالج

ثمة تثليث تنتظم وفقه الصورة، وفي ضوء علاقة عناصره تشتغل، وهو ما يحقق برزخيتها، التي يحكمها التوالج، فالصورة حصيلة ثالثة لتوالج طرفين، توالج يجعل منه ابن عربي آلية سارية في كل مظاهر الوجود، وبه يفسر الخلق والإيجاد، فلا إيجاد بلا توالج، وقبل رصد اشتغال التثليث في الصورة، نشير إلى بذرته المستنبتة في الأمر الإلهي الأول «كن»،

أخضع ابن عربي الأمر الإلهي «كن» لتحليل متشعب يغري بجمعه في كتاب مستقل، لأنه مبدد في كتاب الفتوحات المكية وفي غيره من الكتب، وسيكون هذا الجمع، إن هو استند إلى أسئلة منهجية، مدخلا لفهم طريقة ابن عربي في معالجة العديد من القضايا،

لبذرة التثليث وجوه عديدة في تحليل ابن عربي، نكتفي منها بماله صلة بمفهوم الصورة، ينهض الأمر الإلهي الأول على آمر ومأمور بالتكون ومتحصل عن الأمر، وبذلك لا يلغي ابن عربي دور المأمور في ما يتولد عن الأمر، لأن الخلق عنده لا يتم من عدم، ثمة سامع للأمر، وهذا السماع هو ما نقل المأمور من الثبوت إلى الظهور، لأنه قابل للتكون، ولولا هذه القابلية ما تكون [٢٠]، وسيجد مفهوم القابل، الذي تأول به ابن عربي الأمر الأول، امتداده في مفاهيم أخرى أهمها مفهوم المحل الذي أضاء به العلاقة المرآوية كما سنشير إلى ذلك، ما يعنينا في هذا السياق هو أن التكوين في الأمر الإلهي الأول حصيلة تفاعل، وهو ما يرصده ابن عربي على نحو سري في تأويله لعلاقة الكاف بالنون في «كن»، مع التنصيص على دلالة اختفاء الواو بينهما، وانطلاقا من ذلك ينتهي إلى أن إيجاد الكون كان عن الفرد لا عن الواحد، يقول «أول كلمة تركبت كلمة «كن» وهي مركبة من ثلاثة أحرف كاف، واو، ونون، وكل حرف من ثلاثة فظهر التسعة التي جذرها الثلاثة، وهي أول الأفراد، وانتهت بسائط العدد بوجود التسعة من «كن»، فظهر بكن عين المعدود والعدد، ومن هنا كان أصل تركيب المقدمات من ثلاثة، وإن كان في الظاهر أربعة، فإن الواحد يتكرر في المقدمتين، فهي ثلاثة وعن الفرد وجد الكون لا عن الواحد (٢١)»، هي ذي، في نظر ابن عربي، حقيقة «كن» التي يتوقف عليها الإيجاد (٢٢)، حقيقة سارية، وفق آلية التوالج، في مختلف مظاهر الكون، يواصل ابن عربي رصدها في المعاني والموجودات، ولنا أن نتأمل الصورة عنده من هذا الموقع على نحو يسمح بالكشف عن إنتاج الصورة للدلالة، انطلاقا من توالج يحكمها،

يتوسل ابن عربي، في الغالب الأعم، بالمرآة لتقديم تصوره عن الصورة، فيضيء بالمرآة ما يتكتم عنه عندما يعرض للصورة مقترنة بالله أو بالمرأة، والشيخ الأكبر حريص، بهذه الإضاءة، على إبراز التثليث الذي تسمح بملامسته وضعية الصورة في المرآة، ثمة راء ومحل رؤية وصورة متحصلة عن العلاقة بين الطرفين، أي بين الرائي ومحل الرؤية، ما يظهر في المرآة لا يخضع للرائي فحسب وإنما للمحل أيضا، وقد أسهب ابن عربي في توضيح دور المحل في ظهور الصورة، على نحو مكنه من نقد الاستسهال الذي ينطوي عليه القول بوظيفة الانعكاس، حصر علاقة المرآة بالرائي في الانعكاس يلغي دورها في بناء الصورة ويجعلها سلبية، يقول الشيخ الأكبر «واعلم أن أشكال المرائي تختلف فتختلف الصور، فلو كان النظر بالانعكاس إلى المرئيات كما يراه بعضهم لأدركها الرائي على ما هي عليه من كبر جرمها وصغره، ونحن نبصر في الجسم الصقيل الصغير الصورة المرئية الكبيرة في نفسها صغيرة، وكذلك الجسم الكبير الصقيل يكبر الصورة في عين الرائي ويخرجها عن حدها، وكذلك العريض والطويل والمتموج، فإذن ليست الانعكاسات تعطي ذلك[٢٣]»، بالتشطيب على الانعكاس كان ابن عربي يدمج المحل في إنتاج الصورة، على نحو يجعل الصورة وليدة تفاعل وتوالج، لأنها مرتبطة بالإيجاد والخلق، هكذا عد ابن عربي الصورة في المرآة جسدا برزخيا[٢٤]،

فمادام الإيجاد لا يستقيم إلا بالفرد، الذي هو الثلاثة، لأن أول الأعداد الفردية عند الشيخ الأكبر هو الثلاثة لا الواحد[٢٥]، فإن الصورة لا توجد إلا بتفاعل طرفين، كل توالج يقتضي اثنين، وما يحقق الإيجاد هو العنصر الثالث أي تفاعلهما،

إن البرزخية التي تسم الصورة تجعلها منتجة لمعرفة لا يسمح بها كل طرف منعزلا عن الآخر، وقد عد الشيخ الأكبر هذه المعرفة المبنية على التوالج أرقى المعارف، لأن «البرزخ أبدا هو أقوى في الحكم لجمعه بين الطرفين[٢٦]»، لذلك حرص ابن عربي على إلغاء مفهوم الانعكاس وتعويضه بمفهوم التضايف لما يسمح به هذا المفهوم من بناء ينهض على التماس والتوالج والتفاعل، الانعكاس يلغي دور المرآة ويجعلها محايدة، الفاعل فيها، وفق هذه الوظيفة الاختزالية، هو الرائي وحده، أما التضايف فيدمج المرآة في الفعل ويسمح بالتنبه إلى عنصر ثالث يتولد بين المتضايفين،

إن المعرفة المتولدة عن الصورة لا تنفصل عن التماس المتحكم في ظهورها، فكون الصورة حصيلة تفاعل بين اثنين يجعل المعرفة التي تنتجها تقوم على هذا التفاعل أيضا، لأنها تتيح للشيء

رؤية نفسه في غيره، وهي بذلك تظهر وتخفي، وتثبت وتنفي، لقدرتها على استيعاب التضاد، بل إنها تقوم عليه، فهويتها من هوية المعرفة التي تتولد عنها، أي المعرفة الخيالية، لذلك كانت الصورة، في منظور ابن عربي، مبنية على هذا التضاد الذي هو وجه من وجوه التثليث المتحقق في البينية، ومن ثم فالصورة عنده «منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة [٢٧]»،

تتقاطع خصيصة البينية، المتحكمة في اشتغال الصورة، مع مكونات الحقل الدلالي لكلمة السر في اللغة العربية، وقد استغل ابن عربي إمكانات هذا التقاطع على نحو واسع كما هو ديدنه في بناء تآويله، فدلالة السر على الكتم والإظهار سمحت باستثمار ضديته، أما دلالته على عضو الذكورة ففتحت التأويل على مسالك خصبة أغنت خصيصة البينية، لأن إنتاجية هذا العضو تتحقق بين الظهور والاختفاء لا فيهما منفصلين، وهذه الإنتاجية هي التي تحدده، «فكل سر لا يولد ولا ينتج لا يعول عليه [٢٨]»، حقيقة السر، بهذا المعنى، تتكشف بين طرفين، على نحو يلتبس فيه انتماؤه، فلا يتبدى لأي طرف منهما ينتسب،

ومن ثم فاقتران الصورة بما يسميه الشيخ الأكبر بعلم الأسرار لا يسوغه استيعابها للضدية فحسب، وإنما يعضده، أيضا، اشتعالها بتوالج يضيئه الجماع بامتياز، هكذا كان استثمار ابن عربي لدلالة السر مزدوجا، فقد توسل به في إبراز آلية التوالج في الصورة، واعتمده في تقديم المفهوم، لأن هذا التقديم استند إلى الإظهار والإخفاء، والتقريب والإبعاد، أي إلى الإشارة بالمعنى الذي يصوغه لها،

المعرفة المتحصلة عن الصورة متمنعة عن الإدراك العقلي، فمعرفة الشيء لنفسه لا تستقيم لعلم النظر، الاقتراب منها تحققه تجربة متشعبة يبني فيها العارف مسافة خاصة مع الوجود تمكنه من إدراك التوالج ساريا في كل شيء، ومن ثم فالعلاقة مع الصورة ليست تأملا عقليا، وإنما هي تجربة تستدعي ذوقا متحققا، فيه تتحصل المعرفة، لذلك انبنت معرفة المطلق عند الشيخ الأكبر على الصورة، معرفة المطلق، في تصوره، تتم بمعرفة النفس التي لا تستقيم إلا بمرآة تستعيد تجربة الحب الأول، أي حب الله أن يعرف بأسمائه، فليس عبثا، إذن، أن يضيء ابن عربي الصورة، التي يعدها المناسبة الأعظم والأجل بين الله والإنسان

[٢٩]، اعتمادا على المرأة، إضاءة متعددة الأضلاع، تمتد جذورها إلى تصور الشيخ الأكبر عن الأنوثة وعن علم التوالج الذي يرصد النكاح في مختلف مظاهر الوجود، لذلك نقتصر في

الاستئناس بهذه الإضاءة على ما ألمح إليه ابن عربي في الفص الذي ختم به كتابه فصوص الحكم، أي الفص الخاص بالحقيقة المحمدية، وقد سماه فص حكمة فردية في كلمة محمدية، فص يقوم على إبراز هذه الحقيقة، انطلاقا من تأويل للحديث النبوي «حبب إلي من دنياكم ثلاث؛ النساء والطيب وجعلت قرة عيني في الصلاة (٣٠)»، وفي هذا التأويل نعثر على إشارات دالة على آلية التوالج المتحكمة في اشتغال الصورة، نختزلها في العناصر الآتية:

أ-- خص ابن عربي حكمة الحقيقة المحمدية، التي تمثل عنده أكمل صورة ظهر فيها الحق، بوسم الفردية، ومعلوم أن الوصف الذي توسل به الشيخ الأكبر في تقديم كل حكم الأنبياء في كتابه فصوص الحكم منتقى بعناية فائقة، لأن هذا الانتقاء موجه بخلفية معرفية تروم تكثيف حقيقة كل نبي، أي الحقيقة التي لا تتقيد بالنشأة العنصرية للنبي، إن وسم الفردية، الذي خصت به الحقيقة المحمدية في سياق تأويل حديث مرتبط بمحبة النساء، إبراز للتثليث، لأن أول الأفراد الثلاثة، كما أشرنا إلى ذلك، فكانت الحقيقة المحمدية، بما هي حقيقة جمعية[٣١]، قائمة على التثليث الذي تضيئه العلاقة مع المرأة، لأن فردية هذه الحقيقة ناجمة عن شفع قدمه الحديث انطلاقا من المرأة لما لذلك من دلالة، خصوصا أن ابن عربي ينص على أن «كل تفريد لا يكون عن شفع لا يعول عليه[٣٢]»، وإلى جانب ذلك تستدعي فردية الحقيقة المحمدية ما وجه الحب الأول الذي عنه ظهرت الموجودات، لهذا عد ابن عربي الرسول عليه السلام «أدل دليل على ربه [٣٣]»، أي أنه الصورة الجامعة التي تتجلى فيه جميع حقائق الأسماء الإلهية (٣٤)،

ب- كشف تأويل ابن عربي للحديث الذي ينهض عليه فص حكمة فردية في كلمة محمدية

عن رصد الخلق الإلهي القائم على الصورة انطلاقا من حب الرجل للمرأة، وقد استحضر الشيخ الأكبر، في سياق التأويل، ظهور حواء عن آدم ليقدم شوق الرجل إلى المرأة على أنه حنين كل إلى جزئه [٣٥]، وواضح أن هذا التقديم يعضد تصوره للمرآة، التي تسمح برؤية الذات في الغير، إذ يتبدى في سياق التأويل أن معرفة الرجل لنفسه لا تتم إلا في الصورة التي تنتجها المرأة بما هي مرآة، كما يتبدى أن الشوق إلى المرآة ليس إلا شوقا للذات في الغير، إن الآلية المتحكمة في هذه العلاقة ليست، في نظر الشيخ الأكبر، إلا استعادة لشوق كان موضوعه النشأة الإنسانية، وإن كانت حقيقته هي اشتياق الحق لنفسه [٣٦]، ذلك ما يكثفه ابن عربي بقوله «أعظم الوصلة النكاح وهو نظير التوجه الإلهي على من خلقه على صورته ليخلفه فيرى فيه نفسه[٣٧]»،

ج- للتثليث في سياق تأويل ابن عربي للحديث، الذي يقوم عليه الفص المشار إليه سابقا، وجه آخر متشعب، تقدم فيه المرأة بوصفها صورة، فيها يعرف الرجل الحق، يقول ابن عربي: الصورة «زوج أي شفعت وجود الحق، كما كانت المرأة شفعت بوجودها الرجل فصيرته زوجا، فظهرت الثلاثة حق ورجل وامرأة؛ فحن الرجل إلى ربه الذي هو أصله حنين المرأة إليه، فحبب إليه ربه النساء كما أحب الله من هو على صورته (٣٨)»، وقد واصل الشيخ الأكبر الإنصات لهذا التثليث، اعتمادا على تأويل يعول على الحقل الدلالي لكلمة السر في اللسان العربي، ثم انتهى إلى أن «شهود الحق في النساء أعظم الشهود وأكمله (٣٩)»، وبذلك فتح ابن عربي للتثليث مسالك أخرى تحرض على موقع قرائي غير هذا الذي نتوسل به للاقتراب مما يحكم الصورة ويوجه اشتغالها عنده،

وبالجملة فإن ماله دلالة في هذا السياق هو استدعاء ابن عربي للمرأة لتقديم تصوره عن الصورة، استدعاء مكن، على نحو سري، من إبراز آلية التوالج التي تتأسس عليها الصورة، وانطلاقا من هذه الآلية تبدى أن المعرفة التي تنتجها الصورة برزخية، وهي بذلك متمنعة عن العقل، لأنها معرفة تقوم على التجربة وتستدعي الجسد بما يتيحه من إضاءة لرؤية الذات في الغير،

لقد تكشف مما تقدم أن رؤية الشيء لنفسه في نفسه لا تعطي المعرفة التي تسمح بها رؤية الشيء لنفسه في غيره، وهذه العلاقة، التي أضاءها ابن عربي اعتمادا على المرآة، لا تقتصر، كما ألمحنا إلى ذلك، على المرآة المادية المعلومة وإنما تتجاوزها إلى مرآة ذات دلالة أوسع، فإدراك هذه العلاقة بوصفها آلية يوسع دلالة المرآة أيضا، يقول ابن عربي: «الشيء لا يرى نفسه في نفسه عند المحققين، وإنما يرى نفسه في غيره بنفسه، ولذلك أوجد الله المرآة والأجسام الصقيلة لنرى فيها صورنا، فكل أمر ترى فيه صورتك فتلك مرآة لك (٤٠)»، بهذا التوسيع الذي يشمل دلالة المرآة يغدو مفهوم الصورة إجراء خصبا لقراءة العلاقات في الوجود بوصفها علاقات مرآوية، لا تقوم على الانعكاس وإنما على توالج أساسه رؤية النفس في الغير وبه، وفي ضوء ذلك يمكن تأمل علاقة الرجل بالمرأة في اتجاهيها المختلفين، وعلاقة المبدع بالكتابة أو غيرها من العلاقات التي ترسخ اتساع دلالة المرآة، على نحو يمكن من تحيين الإمكان المعرفي الذي تنطوي عليه قراءة ابن عربي للتوالج في الصورة،

٤ ، الصورة والتجلي

ثمة موقع آخر لرصد الصورة في خطاب ابن عربي تسمح به آلية التجلي، وهي آلية تنطوي على التثليث المشار إليه سابقا، لأنها تقوم على علاقة بين المتجلي والمتجلى له وصورة التجلي، وكما نص الشيخ الأكبر على أهمية المحل في ظهور الصورة نص أيضا على دور المتجلى له، لأن الحكم هو أبدا للاستعداد، فالتجلي «لا يكون إلا بما أنت عليه من الاستعداد الذي به يقع الإدراك الذوقي [٤١]»، ولا ينفصل هذا الاستعداد عن التجربة التي يخوضها الصوفي تقربا من المطلق، لن نتناول آلية التجلي من موقع هذا التثليث، وإنما سنقاربها من زاوية أخرى تفتح أفقا آخر للتأمل، إنها الزاوية التي تسمح بالاقتراب من التجدد الذي يحكم اشتغال التجلي،

إن الخروج من الكنزية إلى الظهور تم اعتمادا على حب أوجد العالم بوصفه تجليا لموجده، لذلك عد ابن عربي علم التجليات، في نظريته عن المعرفة، من أعلى طرق العلم [٤٢]، علو يرجع إلى عنصرين، أولهما خفاء موضوع هذا العلم، فهو يشتغل على الموجودات بوصفها تجليات، أي صورا كاشفة وحاجبة للمتجلى فيها [٤٣]، وبدون هذا الإدراك، الذي يجعل التجلي مستمرا بدون انقطاع، لا يستقيم هذا العلم، العنصر الثاني المؤسس لعلو علم التجليات نهوض هذا العلم بتأويل مضاعف يسمح بعد الوجود مناما، وبذلك يتجاوز علم تأويل الرؤى المعلومة، الذي خص به يوسف عليه السلام، إن التأويل المضاعف، الذي يتيحه علم التجليات، مقام محمدي يتجاوز المقام اليوسفي، حسب ابن عربي [٤٤]، فقد خص به الرسول عليه السلام كما يتبدى من قوله «الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا»، وهو ما استنتج منه ابن عربي أن «الوجود كله خيال في خيال [٤٥]»،

إن هذا التصور عن الوجود اقتضى تمجيد علم يتوجه إلى موضوعه بوصفه صورا، كل واحدة منها تشتغل وفق علاقة معقدة تصل ظهورها ببطونها، وهي علاقة خيالية متمنعة عن العقل، فالخيال يقوم على صور لا تدرك إلا بالقلب، لأنه الأقدر على التقلب بتقلب الصور، إدراك يتحدد بوصفه تجربة وذوقا [٤٦]، وقوة هذا القلب التي يسميها الصوفي الهمة تنطوي على فعل التأمل والتخيل والشغف، على نحو ما لاحظ هنري كوربان لما عد الكلمة الإغريقية Enthymesis مقابلا لكمة الهمة [٤٧]، وعموما فالقلب في خطاب ابن عربي دال آخر من دوال الخيال، ولا سيما خيال التجلي، وبالجملة فإن موضوع الخيال لا يستقيم للفهم، في نظر ابن عربي، إلا بالخيال ذاته، لئلا تكون أداة الفهم من غير جنس موضوع هذا الفهم، فالخيال وجود معيش ومنتج معرفة

أيضا، وقد اهتم ابن عربي في فهمه للوجود، بما هو خيال، على آلية التجلي التي لا يتسنى إدراكها إلا بتجربة تقوم على التخلي والتحلي، أي على عمل شاق عنه تتولد المعرفة،

تقوم آلية التجلي على التجدد، على نحو يجعل منه سمتها الرئيسة، إن تجدد التجلي من تجدد المتجلي الذي له التبدل بإيقاع الأنفاس، مما يمنع تجليه في الصورة الواحدة مرتين، مهما بدا التماثل بين صور التجلي، ولا يتبدى موجه اشتغال آلية التجلي، القائمة على التجدد، إلا انطلاقا من العلاقة المعقدة بين الكشف والحجب فيها، أي انطلاقا مما يظهر ويبطن، فالتجلي لا يكشف المتجلي إلا بحجبه (٤٨)، لأن المجلى ليس إلا صورة، وهذا الكشف بالحجب مرتبط بوضعية الصورة المتوقفة على علاقة ظاهرها بباطنها، فالصورة برزخ كما هو ملمح إليه أعلاه، إنها عين ما تكشف وغيره في الوقت ذاته، هذا الإدراك البرزخي تلطيف أول من كثافة الصورة بما هي حجاب، غير أنه يحتاج إلى تلطيف آخر لا يقوم على إدراك الصورة بوصفها هي هو ولا هي هو فحسب، وإنما على إدراكها متجددة أيضا، وإن بدت ثابتة للعين، فالمتجلي متجدد وصورة ظهوره متجددة أيضا، وإن حجب ذلك على غير العارفين، هذا الإدراك هو ما يجعل الحجاب كاشفا بتجدده، إدراك التجلي متوقف، إذن، على خيال العارف، خيال لا يتحصل بدون تجربة خاصة يخوضها الصوفي مع الألوهية، يبلغ فيها وبها «إدراك كل الصور بوصفها مظاهر، أي إدراكها بما هي سوى وبما هي هو (٤٩)»، كما يبلغ بها رؤية هذه المظاهر متجددة على الدوام، إدراك الحجاب متجددا يلطف من كثافته ويسمح بالاقتراب من خصيصة التجدد التي تسم المتجلي، من هنا ذهب ابن عربي إلى أن «التجلي المتكرر في الصورة الواحدة لا يعول عليه (٥٠)»، لأن تصور الوجود بوصفه تجليات متجددة ينفي التكرار في الوجود، فما يبدو تكرارا ليس إلا من مكر التجلي وعجز المتجلى له عن استيعاب خصيصة التجدد المحجوبة بتماثل الصور، ذلك أن المظهر الإلهي لا يتقيد، كما يرى ابن عربي، في نفسه وإنما يتقيد في نظر الناظر «وإدراك الفرق بينهما عسير جدا (٥١)»، عسر هذا الإدراك ناجم عن تعقد آلية التجلي القائمة على التجدد، لأن التجدد في التجلي محجوب بمماثلة تنطوي على الاختلاف، فالوجود، في نظر الشيخ الأكبر، سلسلة من التجليات المتجددة، ثمة في كل لحظة اختفاء وإيجاد دون أن يكون بينهما فاصل (٥٢)، لأن الاختفاء والإيجاد لا يتوقفان، غير أنهما يتحققان في المماثلة، أي في صور تبدو،

بالتماثل الذي يحكمها، كأنها متطابقة مما يجعل الناظر يتوهم تكرارا في الصور، وواقع

الأمر، كما يرى ابن عربي، ألا تكرار في الوجود، ذلك أن المماثلة الظاهرة في صوره قائمة على الاختلاف، والتباس المماثلة بالتطابق يمنع إدراك دوام التجلي في الوجود، ومن ثم فالتطابق حجاب متحصل عن التوسل بغير المعرفة التي تقود إلى إدراك التجلي، لأن هذا الحجاب يحول دون ملامسة التجدد في المماثلة [٥٣]، إن التجلي، حسب ابن عربي، دائم لا تقيده الأوقات، فثمة، في كل لحظة، خلق جديد يتحقق في المماثلة المحجوبة بوهم التطابق، لأن «من المحال أن يبقى شيء في العالم على حالة واحدة زمانين [٥٤]»، فدوام التجلي مبني على التحول في الصور التي تبدو كما لو أنها ثابتة بسبب التماثل الذي يحكمها، يضيء ابن عربي هذا التصور اعتمادا على مفهوم «الخلق الجديد»، الذي يوضح به آلية التجلي، انطلاقا من علاقة المتجلي بصور الوجود، ويعضده بتأويله للآية القرآنية «بل هم في لبس من خلق جديد[٥٥]»، تأويل يقوم على إبراز دوام الخلق في الوجود، إنه الدوام الملتبس على من لم يستند إلى معرفة القلب، أي المعرفة التي تبدو بها صور التجلي بدون نهاية تقف عندها[٥٦]،

تكمن أهمية التجدد، الذي تقوم عليه آلية التجلي، في إرساء معرفة تحتاج إلى تحيين متعدد الجوانب، وقبل أن نلمح لإمكان هذا التحيين، لنا أن نختزل أهمية تصور ابن عربي عن آلية التجلي في :

أ- الكشف عن محدودية النظر العقلي، الذي يمكن أن يعقل موضوعه بتقييده في حد ذاتي، يلغي التجربة ويمجد المفاهيم المجردة، ولا سيما عندما يقوم النظر العقلي على الفكر، وفي ضوء هذا الكشف، كان ابن عربي يرسخ، سيرا على ما أرساه صوفية قبله، معرفة تقوم على تجدد دائم لتجدد الموضوع الذي تروم الاقتراب منه، ولما كان موضوع هذه المعرفة قائما على التجلي، فإنه كف عن أن ينحصر في مجال دون غيره، وهو ما يجعل هذه المعرفة مقترنة بالمسافة التي يفتحها الصوفي مع قضاياه الاجتماعية والدينية وغيرهما،

ب- الانفتاح على صور الوجود بوصفها هي ولا هي، أي بوصفها برازخ، مما يسمح باستيعاب التضاد برؤية خيالية، وإدماج هذه الرؤية في المعيش اليومي،

ج- إدراك الاختلاف الساري في التماثل الظاهر،

د- بناء ذوق خاص لدى الصوفي يجعل حياته سفرا متجددا، وهذا ما يفسر تمجيد الصوفية للحيرة، بل إن ابن عربي اعتبر الهدى «أن يهتدي الإنسان إلى الحيرة فيعلم أن الأمر حيرة

والحيرة قلق وحركة، والحركة حياة[٥٧]»، فاستزادة الصوفي للتحير طلب لإدامة التجلي[٥٨]، لأن إدراك دوامه يصون الصوفي من الحجاب المستقر، مادام التخلص من الحجاب كلية رهان مستحيل في التجربة الصوفية، والمعرفة التي لا تتجدد هي أكثر الحجب تهديدا لمسار يعول على التجلي المستمر،

ما يغري بالتحيين في مسعى الصوفي إلى إدراك التجلي هو المعرفة التي يعول عليها في اقترابه من موضوعه وفي العلاقة التي يفتحها مع الوجود ومع الله[٥٩]، مسالك هذا التحيين تشمل مجالات عديدة، نقتصر في التمثيل لها على الآفاق التي تفتحها معرفة آلية التجلي للمسلم قصد إعادة بناء علاقته بدينه، وما تسمح به هذه الآفاق من مساءلة للغلو الذي يهدد هذه العلاقة،

المعرفة التي تتحصل عن خيال التجلي متجددة على الدوام، لذلك نص ابن عربي على أن

المعرفة التي لا تتنوع مع الأنفاس لا يعول عليها[٦٠]، معرفة هذه سمتها لا يمكن أن تنهض إلا على القلق والحيرة، كما لا يمكن أن تستقيم إلا في التأويل وبه، وهو ما يضمن لها التجدد، وفي ضوء تمجيد هذا التجدد أدمج ابن عربي الخيال في الدين، ونص في هذا الإدماج على دور آلية التجلي الموجهة للصورة في صون الدين من الجمود والانغلاق، فمادام موضوع الدين قائما على الصورة، أي صورة الله، ومادامت هذه الصورة مبنية على التجلي، فإن إنتاج معرفة مغلقة عن الدين ليست إلا حجابا يلغي التأويل الذي به يحيا الدين،

إن علاقة الخيال بالدين في خطاب ابن عربي متشعبة، تنطلق من أركان الإسلام إلى أكثر القضايا الدينية عمقا، وهي بذلك تحتاج إلى دراسات مستقلة تستعجلها وضعية الدين الإسلامي في القراءات الراهنة، من هنا نكتفي في الإلماح لهذه العلاقة بما يرتبط فيها بآلية التجلي،

خص الشيخ الأكبر حيزا واسعا من كتابه الفتوحات المكية لإعادة تأويل أركان الإسلام،

على نحو كشف عن المتخيل المتحكم في هذه الأركان (٦١)، وهو متخيل يمنع تحويلها إلى رسوم جامدة، وبذلك أرسى الشيخ الأكبر فقها يقوم على اعتبار الباطن، فيه تبدت هذه الأركان بوصفها ممارسة خيالية لا مجرد شعائر متكررة، غير أن هذا الفقه ظل منسيا إذا استثنينا بعض القراءات الاستشراقية (٦٢)، وليست أركان الإسلام هي كل ما أعاد ابن عربي تأويله بإدماج الخيال، بل وسع ذلك ليشمل كل مظاهر علاقة الإنسان بالله، وفي هذا السياق مجد العبادة بالخيال وحذر من الجمود الذي يمكن أن يتسرب لهذا الخيال إن هو عجز عن ملامسة آلية التجلي،

فالخيال، عند ابن عربي، معرفة مجددة للعلاقة مع الله، ولكن شريطة تجدد هذا الخيال وإلا تحول إلى موضوع عبادة، وهذا ما يستشف من قول الشيخ الأكبر إن من قيد الحق «بصورة دون صورة فتخيله عبد (٦٣)»،

يظل الخيال قادرا على إنتاج المعرفة ما احتفظ على خصيصة التجدد المؤسسة لموضوعه، تجدد يصون الصورة من أن تتحول إلى علامة، وكلما تحولت الصورة إلى علامة إلا وتسرب الجمود إلى الدين وتراجع التأويل المتجدد، مما يسمح بسريان الغلو إلى الفهم والإدراك، فتوقف التجدد لا يمس إلا الإدراك، لأن موضوع هذا الإدراك متجدد على الدوام، غير أن من يتحصل له هذا الجمود يلتبس عليه الإدراك الذاتي بواقع موضوع هذا الإدراك، فيغدو الإدراك الجامد بديلا عن الموضوع المتجدد، وهذا حال اللبس من الخلق الجديد، تحويل الصورة إلى علامة هو بذرة الغلو، لأن هذه البذرة تنشأ من التحجر الذي يطول الإدراك،

يضيء ابن عربي تحول الصورة إلى علامة انطلاقا من مفهوم «الحق الاعتقادي [٦٤]»،

مفهوم سمح له بالتمييز بين معتقد عارف يتسع قلبه لتحول الحق في الصور ومعتقد دغمائي يحصر الحق في صورة معتقده، وينكره في غيرها، وبذلك تتحول صورة معتقده إلى علامة، وتصبح وحدها الدالة على الحقيقة [٦٥]، وواضح أن الحقيقة، بهذا المعنى، جمود يتعارض مع آلية التجلي، اقتران الحقيقة بعلامة ثابتة وانفصالها عن صورة متحركة ومتجددة إلغاء لانفتاح التأويل، على نحو يحول الدين إلى تماثيل ويسمح لآلية التكفير بأن تصبح بديلا عن آلية التجلي، التي لا تحيا إلا بمعرفة متجددة، أي بتأويل محصن، إن وهم الانفراد بالحقيقة، الناجم عن تحويل الصورة إلى علامة، هو ما يفسر دغمائية المعتقدات والصراع المتولد بينها [٦٦]، لأن هذا الصراع ليس مؤسسا على الاختلاف، وإنما يوجهه الإلغاء، من هنا تظل آلية التجلي تحصينا للدين من الدغمائية، وتحصينا للحق من التقييد، «فمن قيده أنكره في غير ما قيده به، وأقر به فيما قيده به إذا تجلى، ومن أطلقه عن التقييد لم ينكره وأقر به في كل صورة يتحول فيها ويعطيه من نفسه قدر صورة ما تجلى له إلى ما لا يتناهى، فإن صور التجلي ما لها نهاية تقف عندها [٦٧]»، وقد كان ابن عربي واعيا بخطورة الغلو الذي يمكن أن يترتب عن عبادة العلامة، لذلك توجه إلى قارئه بالقول الآتي «فإياك أن تتقيد بعقد مخصوص وتكفر بما سواه فيفوتك خير كثير بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه، فكن في نفسك هيولى لصور المعتقدات كلها [٦٨]»، تنطوي الدعوة إلى جعل الدين

هيولى لصور المعتقدات على تمجيد التسامح، لأن مضمون هذه الدعوة قائم على مقاومة التشدد وتربية النفس على الاختلاف، وهو المضمون الذي خبره الشيخ الأكبر تجربة في ما يدعوه بدين الحب، دين مكن قلبه من قبول كل صور المعتقدات كما صرح بذلك في قصيدته الشهيرة،

إن آلية التجلي غير منفصلة، في تصور ابن عربي، عن آلية التوالج، وخصوصا عندما يقارب ابن عربي المتجلى له بوصفه صورة للمتجلي(٦٩)، مما يسمح برصد التجدد في ذات المتجلى له، يفتح تأمل الوشيجة بين الآليتين، انطلاقا من هذا الموقع، على قضايا أخرى لا ننوي إثارتها، حسبنا أن نلمح لهذه الوشيجة بناء على ما يشدها إلى أفق التحيين المشار إليه، فقد تبدى أن الرهان من آلية التجلي هو صون الصورة من خطورة التحول إلى علامة بما يستتبعه هذا التحول من انغلاق يلغي الاختلاف، وهذا الرهان سار أيضا في تمجيد ابن عربي لآلية التوالج، ذلك أن هذه الآلية تنتج معرفة لا تقوم على الإلغاء وإنما على التعالق مع الغير، مما يجعل منها معرفة منفتحة تعول على هوية أساسها الاختلاف، لأنها تتحدد بين اثنين، وهكذا فإن معرفة الذات في الغير تشطب على الدغمائية المترتبة عن نسيان آلية التجلي،

الهوامش :

(١) paul Nwya، Exégèse coranique et langage mystique، Imprimerie catholique Dar el-Machreq éditeurs، Beyrouth، ١٩٧٠، ص. ١٠-٣١٨

(٢) ابن عربي، الفتوحات المكية، دار الفكر، المجلد الأول، ص، ٣٨،

(٣) المرجع السابق، المجلد الأول، ص، ٥٩، والمجلد الرابع، ص، ٧٤

(٤) انظر تأملنا لهذا الإشكال في الكتابة والتصوف عند ابن عربي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٤، ص، ٨٣ وما بعدها،

(٥) الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص، ٢٧٨،

(٦) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بدون تاريخ

(٧) ابن عربي، كتاب شق الجيب، ضمن مجموع الرسائل الإلهية، حققه ووضع حواشيه إبراهيم مهدي، مؤسسة الموارد الثقافية، بيروت، ط ١، ١٩٩١، ص، ٧١،

(٨) لسان العرب،

(٩) ثمة منطلقات منهجية أخرى تعلمنا مصاحبة خطاب ابن عربي تحصين القراءة بها، وهي تحتاج إلى دراسة مستقلة، لذلك اقتصرنا في الإشارة إليها إلى ما يقترن منها بموضوع المقال،

(١٠) الفتوحات المكية، م، س، ، المجلد الثاني، ص، ٢٩٨

(١١) المرجع السابق، المجلد الثاني ، ص، ٢٩٧

(١٢) المرجع السابق، المجلد الثاني ، ص،٢٩٨
(١٣) المرجع السابق، الصفحة ذاتها،
(١٤) ذلك ما فصل ابن عربي القول فيه في مؤلفه التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، إذ بنى هذا الكتاب بأكمله على فرضية أن التجلي في الإنسان هو عينه التجلي في العالم،
(١٥) عول الصوفية كثيرا على هذا الحديث، وإن لم يكن ثابتا، فقد أولاه ابن عربي عناية خاصة واستند إليه في إضاءة علاقة الإنسان بالله،
(١٦) الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص و ص، ٢٩٨ و٢٩٩،
(١٧) المرجع السابق، المجلد الثاني، ص، ٣١٦
(١٨) يعد هذا الحديث منطلقا مركزيا لتأويل ابن عربي، لذلك لا يكف عن استدعائه في معظم كتبه، وهو حديث صحيح أورده البخاري،
(١٩) الفتوحات المكية، المجلد الثاني، ص، ٢٩٩ وما بعدها،
(٢٠) ابن عربي، فصوص الحكم، تحقيق وتعليق أبي العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط ٢، ١٩٨٠، ص وص، ١١٥ و ١١٦،
(٢١) الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص، ١٦٨
(٢٢) المرجع السابق، المجلد الأول ، ص، ١٧٠
(٢٣) المرجع السابق، المجلد الأول ، ص، ١٦٣
(٢٤) المرجع السابق، الصفحة ذاتها،
(٢٥) ابن عربي، التدبيرات الإلهية في إصلاح المملكة الإنسانية، تحقيق وتقديم حسن عاصي، مؤسسة بحسون، بيروت، ط ١ ، ١٩٩٣، ص، ١٨٩،
(٢٦) الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص، ٧٠٨،
(٢٧) المرجع السابق، المجلد الأول، ص، ٣٠٤،
(٢٨) رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي : تقديم محمود محمود الغراب، ضبط محمد شهاب الدين، دار صادر، بيروت ١٩٩٧، ص، ٢٥٨،
(٢٩) فصوص الحكم، م، س، ، ص، ٢١٦،
(٣٠) المرجع السابق، ص، ٢١٤،
(٣١) لجمعية هذه الحقيقة دلالة متعددة الجوانب، انظر جانبا منها في مقارنة ابن عربي بين دعوة نوح ودعوة الرسول عليه السلام، المرجع السابق، ص، ٦٩ و ٧٠ و ٧١،
(٣٢) رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، م، س، ، ص، ٢٥٤،
(٣٣) فصوص الحكم، م، س، ، ص، ٢١٤،
(٣٤) المرجع السابق، ص، ٣٢٣ من تعليقات أبي العلا عفيفي،
(٣٥) المرجع السابق، ص، ٢١٧،
(٣٦) المرجع السابق، ص، ٢١٦،
(٣٧) المرجع السابق، ص و ص، ٢١٧ و ٢١٨،
(٣٨) المرجع السابق، ص ٢١٦ و ٢١٧،
(٣٩) المرجع السابق، ص، ٢١٧،
(٤٠) الفتوحات المكية، المجلد الأول ، ص، ٧٣٩،
(٤١) فصوص الحكم ، م، س، ، ص، ١٣٤،

(٤٢) الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص، ١٦٦،

(٤٣) Henri Corbin، L-imagination créatrice dans le soufisme d-Ibn Arabi، Fammarion، Paris، ١٩٥٨، ص. ١٢٣-١٣٣.

(٤٤) انظر تفصيلا أوسع لهذه المقارنة في مقالنا : الرؤيا في الخطاب المقدماتي لتآليف ابن عربي، مجلة البيت، عدد ٧ خريف ٢٠٠٣، ص، ٨٧،

(٤٥) فصوص الحكم، م، س، ، ص، ١٠٤،

(٤٦) L-imagination créatrice dans le soufisme d-Ibn Arabi، op. cit.، ص، ١٧٠

(٤٧) المرجع السابق ، ص، ١٧١،

(٤٨) المرجع السابق ، ص، ١٤٥،

(٤٩) المرجع السابق ، ص، ١٤٦،

(٥٠) رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، م، س، ، ص، ٢٤٩،

(٥١) المرجع السابق ، الصفحة ذاتها،

(٥٢) L-imagination créatrice dans le soufisme d-Ibn Arabi، op. cit.، ص، ١٥٥

(٥٣) المرجع السابق ، ص، ١٥٦

(٥٤) الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص، ٧٠٠،

(٥٥) سورة ق، الآية ١٥،

(٥٦) فصوص الحكم، م، س، ، ص، ١٢١،

(٥٧) المرجع السابق ، ص وص، ١٩٩ و ٢٠٠،

(٥٨) كتاب التجليات، ضمن رسائل ابن عربي، م، س، ، ص، ٤٢٥،

(٥٩) تظل المسالك الأخرى التي يفتحها تصور ابن عربي عن التجلي محرضة على تأويل يروم التحيين، نشير هنا إلى المسالك التي يسمح بها رصد اشتغال هذا التصور في الخطاب الصوفي، على النحو الذي يضيء وضعية اللغة في هذا الخطاب ويكشف عن آلية بناء الدلالة فيه،

(٦٠) رسالة لا يعول عليه، ضمن رسائل ابن عربي، م، س، ، ص، ٢٥٥،

(٦١) راجع الفتوحات المكية، المجلد الأول، من ص ٣٢٩ إلى ص، ٧٥٩،

(٦٢) انظر تحليل هنري كوربان للصلاة بما هي ممارسة خيالية في القسم الثاني من كتابه المشار إليه سابقا، ولا سيما الفصل الثالث من هذا القسم،

(٦٣) الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص، ٤٩،

(٦٤) فصوص الحكم، م، س، ، ص، ١٢١،

(٦٥) L-imagination créatrice dans le soufisme d-Ibn Arabi، op. cit.، ص، ١٥٣

(٦٦) المرجع السابق، الصفحة ذاتها،

(٦٧) فصوص الحكم، م، س، ، ص، ١٢١،

(٦٨) المرجع السابق، ص، ١١٣،

(٦٩) المرجع السابق، ص، ١٢١،